

HUMANIDAD, LIBERTAD Y PERDÓN EN HANNAH ARENDT: REALIDADES BÁSICAS PARA LA RAZÓN PRÁCTICA EN EL MARCO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

[HUMANITY, FREEDOM AND FORGIVENESS IN HANNAH ARENDT: BASIC REALITIES TO PRACTICAL REASON IN A CULTURALLY DIVERSE SOCIETY]

Hugo S. RAMÍREZ

Sumario: 1. Introducción, 2. Diversidad cultural y razón práctica: del multiculturalismo a la interculturalidad, 3. Humanidad, libertad y perdón: bases para el ethos de la interculturalidad, 4. La idea de Humanidad en Hannah Arendt: el hombre como ser natal, 5. La idea de libertad en Hannah Arendt como capacidad para vincularse, 6. El significado práctico del perdón en Hannah Arendt.

Contents: 1. Introduction, 2. Cultural Diversity and practical reason: from multiculturalism to interculturality. 3. Humanity, freedom and forgiveness: foundations for the ethos of interculturality, 4. The idea of Humanity in Hannah Arendt: man as a "being that is born", 5. The idea of freedom in Hannah Arendt as a capacity to establish links, 6. The practical meaning of forgiveness in Hannah Arendt.

1. INTRODUCCIÓN

Actualmente, sobre todo a partir del último tercio del siglo XX, el fenómeno de la diversidad cultural ha ocupado la atención no solamente de los antropólogos y de los sociólogos, sino de los filósofos del derecho y de la política. Su interés se ha centrado, entre otras cosas, en la descripción y búsqueda de soluciones para los dilemas asociados al reconocimiento de las implicaciones prácticas de la diversidad cultural: ¿sería posible admitir la validez de criterios prácticos universales, incluidos los asociados a los derechos humanos, si al mismo tiempo se sostiene que cada cultura cuenta con su propio, auténtico e incommensurable *paideum*, del cual dependen las estructuras sociales, las instituciones, las costumbres, en definitiva el *ethos*?

Frente esta situación problemática, algunos diagnósticos ven, sobre todo, el triunfo del relativismo cultural: un exceso de la antropología contemporánea que amenaza al individualismo y universalismo atribuidos a la Ilustración; es altamente significativo, en este contexto, el concepto *des-*

modernización propuesto por Alain Touraine¹ para describir precisamente el proceso histórico que desemboca en el multiculturalismo. Otros, por el contrario, observan la oportunidad de dar a la cultura y a la comunidad el sitio que les corresponde en la configuración tanto de la identidad personal como de la experiencia política, y paralelamente, celebran la ocasión de indagar, con mayor detalle, lo que en realidad sucede en la interacción entre culturas y comunidades².

A partir de este brevísimo recuento del *status quaestionis* sobre la diversidad cultural y sus implicaciones prácticas, sostengo la siguiente hipótesis de trabajo: el *ethos* auténticamente vivido por una comunidad, descansa sobre los actos vinculados a realidades como la humanidad, la libertad y la necesidad de reconciliación, entre otras. Estas prácticas representan el espacio para una *praxis* con vocación universal; son el ámbito de convergencia de lo humano y, como tales, condición para cualquier experiencia intercultural.

Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito de estas páginas será explorar las ideas de humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt³. Con ello

1. A través del concepto *desmodernización*, Touraine intenta describir, entre otras cosas, un proceso de "re-comunitarización": la multiplicación de las identidades culturales cerradas en sí mismas y el desarrollo de políticas comunitaristas en busca de colectividades o de sociedades culturalmente homogéneas, todo lo cual debilita la idea moderna de que la sociedad es, ante todo, una creación de la voluntad política. Cfr., TOURAINE, A., *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 9 y 50. Otro autor que se alinea a esta perspectiva es Juan José Sebreli: afirma que la antropología culturalista convierte al hombre "en un producto pasivo de la cultura, a la cual debe obedecer sumisamente porque sin ella no es nada; la libertad y el individuo desaparecen por igual (...). La virtud misma de la antropología, observar las diferencias existentes entre los distintos pueblos, se convierte en la causa de sus defectos, la inclinación al particularismo antiuniversalista, al relativismo cultural. La constatación de la existencia de distintas culturas la lleva a deducir que todas son igualmente válidas y que el antropólogo debe mantener ante ellas una total neutralidad valorativa, pues no existe ninguna ética universal desde la cual juzgarlas". SEBRELI, J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, p. 48.

2. Cfr., WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 95-104.

3. ¿Por qué recurrir al pensamiento de Hannah Arendt? En opinión de Paul Ricoeur, esta autora realizó una lúcida interpretación sobre aquellos rasgos de la naturaleza humana que posibilitan esa empresa consistente en hacer fructificar la convivencia entre seres perecederos. Ricoeur, Paul, "De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt", en *Debats*, 37 (1991), 5. Desde mi punto de vista, Hannah Arendt es una autora cuya reflexión política puede caracterizarse como un intento tenaz por recuperar el modo clásico de pensamiento, lo cual se inscribe en lo que Francesco Viola denomina como *hermenéutica de la esperanza*: la indagación en los conceptos y categorías que revelan lo más significativo de la *praxis*, a fin de obtener conclusiones concretas, plenas de sentido, para ámbitos particulares

se pretende poner de manifiesto algunos presupuestos que favorecerían el desarrollo del interculturalismo, la estrategia que considero más aventajada para encarar los retos de la diversidad cultural, concretamente frente a los que se vinculan a la respuesta multiculturalista.

2. DIVERSIDAD CULTURAL Y RAZÓN PRÁCTICA: DEL MULTICULTURALISMO A LA INTERCULTURALIDAD

El multiculturalismo puede definirse como una aproximación filosófico-política al fenómeno de la diversidad cultural, así como a las dificultades que supone para aquellas sociedades en las que se manifiesta. En el plano antropológico, el multiculturalismo se fundamenta en la imagen del *homo-siendis*⁴, esto es, la definición de lo humano a partir de lo que *se es* en términos de identidad y pertenencia. Por otro lado, en la arena política, se caracteriza como una reacción frente al asimilacionismo, es decir, el avasallamiento de las culturas minoritarias por parte de una cultura mayoritaria⁵.

Esta perspectiva consta de dos elementos: por un lado, el diagnóstico según el cual la razón práctica no puede ignorar el hecho de que la identidad de las personas, en tanto que agentes morales, implica a la comunidad y a la cultura: ambas realidades son las fuente de donde manan los universos simbólicos que confieren significado a las elecciones y a los planes de vida de toda persona. De esta manera, explica Charles Taylor, el multiculturalismo representa la más reciente manifestación del avance del “giro subjetivo” con el que se inaugura la *praxis* en la Modernidad: se trata de la valoración de la identidad como un bien para ser humano, fundamentado en la convicción de que cada individuo tiene un *modo original de ser hu-*

de la vida práctica como la ética, la política, el derecho. En esta metodología, la esperanza es un bien del que todos participan en la medida en que está inmersa en la historia conjugando fines, valores, intereses, decisiones, argumentos y pasiones. Lo decisivo es, en todo caso, evitar el proyectualismo retórico en el que incurre el historicismo y las utopías modernas; por el contrario, es indispensable ser fiel a la realidad del hombre y observarlo como un ser activo, receptor de la realidad que intenta comprender, y sobre la que hace una aportación personal, única y auténtica. Cfr., VIOLA, F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano, 1999, pp. 159-160.

4. Cfr., GUTIÉRREZ, D., “El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje”, en GUTIÉRREZ, D. (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, México, 2007, p. 12.

5. Cfr., SALMERÓN, F., *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós/UNAM, México, 1998, p. 44.

mano: “El desplazamiento del acento moral surge cuando estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega a ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos (...); es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna”⁶.

Por otro, forma parte del núcleo de esta perspectiva la reivindicación del derecho a la diferencia cultural, incluyendo las exigencias *ad hoc* para que la propia cultura exista. Esta reivindicación se justifica a partir de tres razones:

La *primera* se enfoca en compensar la inequidad provocada por una *praxis* de la igualdad en sentido estrictamente formal, misma que es constantemente contradicha por los actos de marginación contra miembros de culturas minoritarias. Según este argumento, la igualdad sustancial depende de la definición de ciertos derechos a favor de las minorías, con los cuales se asegure un conjunto mínimo de condiciones paritarias con respecto a las ventajas que tendrían otros grupos⁷.

La *segunda* se asienta en el argumento de la autonomía de los pueblos, el cual se desprende del reconocimiento que, en diversas instancias internacionales, se hace a la autodeterminación como un elemento constitutivo del estatuto jurídico de los pueblos, particularmente el Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo, mismo que en su artículo siete perfila el derecho de autodeterminación como la capacidad jurídicamente reconocida a los pueblos para controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.

La *tercera* procura resaltar el valor de la diversidad cultural en sí misma, señalando que contribuye a enriquecer la vida de los seres humanos, en la medida en que amplía el horizonte de significados disponibles para todos⁸.

6. TAYLOR, C., “La política del reconocimiento”, en AA.VV., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 48.

7. Cfr. CARBONELL, M., *Problemas constitucionales del multiculturalismo*, México, 2002, pp. 56-57.

8. “Se dice que la diversidad cultural es valiosa, tanto en el sentido cuasi-estético de que crea un mundo más interesante, como porque otras culturas poseen modelos alternativos de organización social que puede resultar útil adaptar a nuevas circunstancias. Este último aspecto suele mencionarse con relación a los pueblos indígenas, cuyos estilos de vida tradicionales proporcionan un modelo de relación sostenible con el entorno”. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 170-71.

Ahora bien, como cualquier propuesta filosófico-política, el multiculturalismo presenta luces y sombras. Entre sus puntos positivos se encuentra la superación de las consecuencias prácticas de la *tradición antisocial*⁹; la incisiva crítica a la neutralidad como característica indiscutible del ámbito público¹⁰, así como la completa separación entre éste y la ética personal, relegada a opción privada carente de justificación racional. En suma, el multiculturalismo ha venido a recordar que tales tesis despojan a la ética pública de una motivación práctica solvente, mostrándola sólo como una coacción externa y generando situaciones de anomia de difícil solución por la desigual competencia del orden moral y del orden político, utilizados acomodaticiamente para justificar el permisivismo ético¹¹.

Por otro lado, las dificultades que emergen de la perspectiva multiculturalista con relación a la razón práctica se concentran básicamente en que puede propiciar las condiciones para el relativismo ético, amenazando de esta forma al discurso práctico con vocación universal, por ejemplo, el que fundamenta la *praxis* de los derechos humanos¹². Como explica María Elósegui, en su celo por la preservación de las culturas, mantener su especificidad y evitar la asimilación, el multiculturalismo tiende a desconocer la existencia de valores humanos generales y universales¹³. Similar diagnóstico ha sido expuesto por Juan J. Sebreli: “El error fundamental

9. La *tradición antisocial*, en opinión de Tzvetan Todorov, adopta una antropología individualista a partir de la cual se definen las relaciones intersubjetivas en clave necesariamente agónica: el encuentro con el *otro* representa, siempre y en todo caso, un obstáculo a superar. Bajo esta tesitura, el hecho de la vida en común no se concibe como *necesaria* para el hombre, y por el contrario, adquiere un signo negativo de sujeción forzosa. Cfr., TODOROV, T., *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, México, 2008, p. 19.

10. Como apunta Francesco Viola: “El desafío de la sociedad multicultural está en su oposición a la neutralidad de la política y contra la desigualdad de las culturas en el ámbito de la vida política (...), se necesita aceptar que la cultura de la política no se identifica con ninguna de las vertientes culturales, y que ella vendría edificada a través de la comunicación y el discurso de las ‘culturas’”. VIOLA, F., *La democracia deliberativa entre constitucionalismo y multiculturalismo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, México, 2006, p. 41.

11. Cfr., RODRÍGUEZ LUÑO, A., “Ética personal y ética política”, en BANÚS, E. y LLANO, A. (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales*, Newbook ediciones, Mutilva Baja, 1999, pp. 180-181.

12. Cfr., BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 162.

13. Cfr., ELÓSEGUI, M., “Una apuesta por el interculturalismo contra el multiculturalismo”, en BANÚS, E. y LLANO, A. (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales*, Newbook ediciones, Mutilva Baja, 1999, p. 64.

del relativismo está en juzgar como criterio de valor la coherencia consigo mismo y prescindir de la coherencia con la realidad exterior, en considerar valioso lo que es vigente dentro de una cultura (...). El relativismo cultural, al negarse a comparar cualidades, cae en la antinomia de justificar valores antitéticos, afirmar como igualmente válidos los pares de opuestos"¹⁴.

Es igualmente importante señalar que el multiculturalismo entraña el riesgo de pasar de una identidad negada o desacreditada, a una identidad exclusiva en la que todo individuo, considerado miembro del grupo minoritario, debería reconocerse, o de otro modo podría ser tratado como un traidor¹⁵. Tal situación estaría propiciada, según Norbert Bilbeny, por la errada convicción de que no puede haber lealtad a más de una fuente o principio de identidad, sin que haya un conflicto entre dichas lealtades¹⁶.

En definitiva, el multiculturalismo tiene amplias posibilidades de incurrir en una paradoja: alentando el fortalecimiento sociopolítico de las comunidades y sus culturas, para que sean efectivamente reconocidas como elementos constitutivos de la identidad personal y por tanto reconocidas igualmente como fuentes de sentido práctico, puede reproducir el aislamiento a nivel de grupos, y fomentar la ausencia del tipo de comunicación que exige la naturaleza humana. Efectivamente, como ha sido observado por Ana Marta González, el multiculturalismo puede exacerbar la experiencia de un lenguaje propio, empobreciendo el entendimiento sobre la base de un lenguaje común, el cual es sustituido por el discurso tecnocrático, en el fondo trivial. En este caso no hay comunidad ya que: "... la comunicación humana ha de llegar a las esferas más profundas; no puede permanecer en el estrato de los intereses económicos y el tráfico de influencias. Si ninguna comunicación es posible en ese nivel, si los estratos más profundos del yo se resuelven en preferencias irracionales, ha caído por su base la posibilidad misma de una comunicación más honda que la mera transacción de intereses"¹⁷. Los efectos indeseables de esta falta de comunicación serían la ampliación semántica de lo diverso, ya no sólo localizado en plano de las opiniones, sino como característica del *otro* en cuanto

14. SEBRELI, J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, op. cit., p. 72.

15. Cfr., CUCHE, D., *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 115.

16. Cfr., BILBENY, N., *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 176-177.

17. GONZÁLEZ, A. M., *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 40.

otro. Y a partir de esto, la incidencia de la marginación y el alejamiento de la sociedad multicultural de la *noción de la humanidad*, imprescindible para posibilitar la unión de la tolerancia y la intransigencia: aquella para fomentar el diálogo y ésta para hacer frente a cualquier atropello contra la persona¹⁸.

Hasta ahora he procurado exponer los elementos más destacados de la perspectiva multiculturalista, ante lo cual cabe una pregunta: ¿cómo atender aquello valioso de la propuesta multiculturalista, evitando los excesos y riesgos que igualmente entraña? En otros términos: ¿cómo aprovechar las convicciones arraigadas en el multiculturalismo acerca del papel decisivo de los *otros* en la configuración de la identidad personal, así como de la búsqueda del bien, igualmente en compañía de *otros*, sin caer en el relativismo y en el segregacionismo?; finalmente, ¿cómo aprovechar el espacio de justicia que abre el multiculturalismo para el desarrollo real de las culturas?

Considero que las respuestas a estas preguntas convergen en el interculturalismo: éste admite que la diversidad cultural forma parte de la condición humana, y en congruencia, emprende la tarea de valorar las semejanzas y la reciprocidad, en un marco de diferencias. La práctica de la interculturalidad se traduce en una dialéctica de la interacción de culturas, buscando un enriquecimiento mutuo a partir de valores compartidos, y evitando la maniobra política que consiste en dogmatizar lo accidental¹⁹. La interculturalidad se distinguiría del multiculturalismo sobre todo por sus objetivos: éste busca una convivencia entre culturas diversas, bajo el signo de la tolerancia; aquél intenta la convergencia entre tradiciones que, eventualmente, pueda desembocar en la unidad cultural. En este sentido, como he dicho anteriormente, el multiculturalismo se muestra como una propuesta transitoria que permite lograr los objetivos radicales de la interculturalidad, cuyos presupuestos serían:

1. En primer lugar, un universalismo con vocación relacional que, como explica Ana Marta González, nace ‘desde abajo’, desde el trato humano,

18. Cfr., BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2006, pp. 108, 109.

19. Como explica María Elósegui, el interculturalismo apuesta por la diversidad cultural bajo la condición del reconocimiento de unos valores comunes, normalmente plasmados en el plano jurídico, y espera que del diálogo entre las culturas resulte un enriquecimiento mutuo. Cfr., ELÓSEGUI, M., “Una apuesta por el interculturalismo contra el multiculturalismo”, *op. cit.*, pp. 65-66.

desde el contacto de unos hombres con otros. Tal universalismo tiene a su favor un carácter comprensivo y atento a la peculiaridad de cada pueblo y de cada hombre, porque mientras señala unos límites negativos para la acción, positivamente se encuentra abierto a las aportaciones que desde diversas tradiciones se dirigen a promocionar el bien humano²⁰. Esta manera de leer la universalidad, entiende que las culturas y comunidades contribuyen pero no determinan la identidad, ya que las múltiples relaciones en las que cada persona se involucra pueden nutrirse de los acervos axiológicos y de significado provenientes de más de una tradición cultural.

2. Por otro lado, el propósito de la interculturalidad sería evitar la caída en alguno de estos extremos: la adopción ciega de los valores, los temas e incluso la lengua de la metrópolis, o bien el aislamiento, o la valorización extrema de los orígenes y las tradiciones, lo que a menudo revierten en la repulsa del presente y el rechazo, entre otras cosas, del ideal democrático. Para ello, la interculturalidad podría seguir los pasos que ha dado la interacción cultural en el plano, por ejemplo, de la literatura. En efecto, según explica Tzvetan Todorov, el concepto de literatura universal no hace referencia a un mínimo común denominador, sino a un máximo común múltiplo: se trata de que las diversas tradiciones acepten un fondo cultural común, de tal manera que se comparte y conserva lo que conviene a todos: “de cara a la cultura extranjera, no hay que someterse, sino ver otra expresión de lo universal y, por lo tanto, buscar el modo de incorporarla”²¹. Otro ejemplo de la interacción cultural, aunque ahora en el plano de la *praxis*, lo encontramos en los Derechos humanos: un concepto histórico y culturalmente determinado, con significado ecuménico. En efecto, según explica August Monzón²², la evolución del discurso, teoría y desarrollo institucional de los Derechos humanos no ha sido unilateral, sino que asume la herencia occidental del respeto al individuo, así como las perspectivas más marcadamente comunitarias de las tradiciones no occidentales, abriendo el camino para una síntesis integradora de ambas dimensiones. Los ejemplos aludidos confirman que “sólo la inmersión en culturas específicas puede dar a los hombres acceso a lo universal”²³.

20. Cfr., GONZÁLEZ, A. M., *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, op. cit., p. 69.

21. TODOROV, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Madrid, 1988, p. 25

22. Cfr., MONZÓN, A., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, en BALLESTEROS, J. (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 118.

23. BOSKER, J., “Globalización, diversidad y pluralismo”, en GUTIÉRREZ, D., *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, op. cit., p. 92.

3. El significado y sentido del reconocimiento que corresponde a la interculturalidad es igualmente, otro presupuesto relevante: implica puntualizar qué se puede reconocer y cómo, con relación a la dimensión cultural del hombre²⁴.

4. Finalmente, la caracterización de la identidad personal por su vocación *revelativa*, es decir, a partir de su capacidad para poner al hombre en relación auténtica con la verdad sobre sí mismo²⁵. Con ello se concede que la relatividad tiene cabida en la existencia humana, pero localizada precisamente en el nivel de las culturas, no así en lo concerniente a la verdad sobre el hombre. La incorporación de estas ideas a la filosofía política pretende dejar atrás las identidades cerradas, como la identidad política o la identidad cultural excluyente; la primera tiene un papel instrumental con relación al proyecto político de que se trate, mientras que la segunda está subordinada a la permanencia de una tradición cultural²⁶.

24. Como guía para ello, considero adecuadas las condiciones expuestas por Alfredo Cruz: "En sentido estricto, el objeto del reconocimiento sólo puede ser lo común, no lo diferente. Re-conocer significa volver a conocer: volver a conocer en el otro lo ya conocido antes de conocer al otro, es decir, lo conocido en uno mismo. Significa, por tanto, conocer al otro como un igual, como otro yo: reconocer en él lo común (...). Conocer la diferencia en cuanto diferencia no es re-conocer sino des-conocer, conocer al otro como un absolutamente otro. Tomado en cuanto otro, es precisamente como resulta imposible saber lo que le corresponde al otro. Reconocer su derecho a alguien exige previamente reconocer a ese alguien, conocerle como uno de nosotros. No es posible conocer lo que le corresponde al diferente en cuanto diferente, sino sólo en cuanto igual, en cuanto su diferencia se da en lo común". CRUZ, A., "¿Es posible la política del reconocimiento? Una respuesta desde el republicanismo", en BANÚS, E., y LLANO, A. (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales*, Newbook ediciones, Mutilva Baja, 1999, p. 217.

25. Cfr., D'AGOSTINO, F., *Filosofía del derecho*, Temis/Universidad de la Sabana, Bogotá, 2007, p. 239. En este orden de ideas es particularmente significativo el pensamiento de Amin Maalouf, expuesto en *Identidades asesinas*; ahí sostiene que si bien la identidad de cada persona está configurada por diversos elementos que no se limitan a los registros oficiales, "nunca se da la misma combinación (de tales elementos) en dos personas distintas, y es justamente ahí donde reside la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que todo ser humano sea singular y potencialmente insustituible". MAALOUF, A., *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999, p. 19.

26. Una propuesta de identidad revelativa, contraria a la identidad excluyente, ha sido formulada por Norbert Bilbeny, bajo las claves de la filosofía práctica kantiana. Según este autor, la participación racional en el reconocimiento de un deber moral reúne lo diverso: independientemente del sustrato cultural, todo ser humano comprende y asume deberes morales, gracias al uso de la razón. En este sentido, el ejercicio de la razón práctica es un acto incluyente. Cfr., BILBENY, N., *Por una causa común. Ética para la diversidad*, op. cit., pp. 58, 59.

3. HUMANIDAD, LIBERTAD Y PERDÓN: BASES PARA EL *ETHOS* DE LA INTERCULTURALIDAD

Consideremos, con Tzvetan Todorov, la siguiente idea: “El contacto entre las culturas puede fracasar de dos maneras distintas: en el caso de máxima ignorancia, las dos culturas permanecen pero sin influencia recíproca; en el de la destrucción total (la guerra de exterminación), hay bastante contacto, pero un contacto que concluye con la desaparición de una de las dos culturas”²⁷.

Lo anterior nos da luces para considerar que la interculturalidad no es el curso de solución natural o indefectible ante los múltiples conflictos que se suscitan cuando pueblos con culturas distintas se encuentran: hay evidencia histórica suficiente que confirma esta afirmación, y el etnocidio sería el ejemplo más dramático. Si atribuimos plausibilidad a lo anteriormente afirmado, se puede seguir que, detrás del desarrollo de la interculturalidad hay una realidad subyacente que lo propicia. Nada impide suponer que uno de los componentes de esa realidad es de carácter práctico, es decir, cierto curso de acción motivado por una serie de razones que actualizan, con mayor o menor claridad e intensidad, los supuestos que hemos descrito respecto de la interculturalidad.

Considero importante hacer hincapié en que la interculturalidad se propicia mediante una forma peculiar de conocimiento que se vuelca en un *re-conocimiento*, o conocimiento reiterado de lo humano en el propio yo y en el otro, destacando el dato de la interdependencia, como condición para el ejercicio de la libertad. Igualmente tienen una importancia insoslayable el reconocimiento de la necesidad de la reconciliación: Robert Spaemann asocia el acto de perdonar con aquellas cuestiones que configuran la adecuada relación entre el hombre y aquello que, sin su intervención, es como es, en definitiva, con la *serenidad*; sobre todo serenidad ante el hecho de que los hombres, al actuar, modifican a la vez las condiciones de su comportamiento, esto es: lo que se hace es configurador de destino para el agente y para quienes le rodean: “esto presupone que no tracemos por principio una frontera entre nuestra actividad y la realidad”²⁸. A partir de esta apertura a la realidad, “existe la posibilidad de que el hombre reconozca la culpa de su propia limitación, apunte la de los demás a su ignorancia

27. TODOROV, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, op. cit., 24.

28. SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 121.

y los perdone. No sólo existe la justicia, existe también la reconciliación y el perdón”²⁹. En este mismo sentido, Jesús Ballesteros ha señalado con razón que: “Frente al fanatismo que exalta lo propio como encarnando la perfección y frente a todo espíritu hipócrita basado sólo en la apariencia, hay que tener en cuenta la otredad como capacidad de error e ignorancia y también como culpa y como mal (...). Es necesario, por tanto, asumir la culpa, perdonar y pedir perdón. Tal asunción de culpas es lo que hace posible, en cualquier época, el diálogo entre culturas y la integración de las mismas en otras nuevas”³⁰.

Estas reflexiones nos ayudan a identificar el nexo entre el *ethos* de la interculturalidad y nociones básicas para la *praxis* como la idea de humanidad, libertad y perdón. Hannah Arendt será nuestra guía para profundizar en la comprensión del significado práctico de estas categorías.

4. LA IDEA DE HUMANIDAD EN HANNAH ARENDT: EL HOMBRE COMO SER NATAL

Según la opinión de Paul Ricoeur, la reflexión filosófico-política de Hannah Arendt puede definirse como un pensamiento *resistente* en la medida en que intenta indagar, aquilatar y transmitir los rasgos permanentes de la existencia humana que se implican en el ámbito general de lo práctico y concretamente en lo político³¹. Este rasgo del pensamiento de Arendt se pone de manifiesto precisamente en el afán de nuestra autora por perfilar una antropología filosófica: “un apuntalamiento ontológico”³², que explique la necesidad y la persistencia de lo político en la existencia humana. Como lo explica Anne Amiel, para Arendt, la historia, el devenir de la

29. *Ibid.*, p. 110.

30. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit., p. 175.

31. Manifestando su disenso respecto de aquellas opiniones que ven en Arendt una pensadora nostálgica y simplemente vuelta al pasado, Ricoeur aclara que a través de sus constantes referencias a la experiencia histórica, Arendt buscó las posibilidades de un mundo no totalitario, y para tal efecto realizó una “exploración capaz de discernir los aspectos más permanentes de la existencia humana, es decir, aquellos elementos que menos pueden verse menoscabados por las vicisitudes a que se ven sometidos de manera característica los hombres en la modernidad”. RICOEUR, P., “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”, en *Debats*, 37 (1991), p. 5.

32. ARENDT, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 496.

coexistencia humana, no es un acontecimiento del pensamiento, sino una experiencia antropológica³³.

Para esta empresa, Hannah Arendt se apoya en el pensamiento clásico, particularmente en el humanismo cristiano de San Agustín. De este autor recuperará la idea en virtud de la cual el hombre aparece como un ser cuya existencia está orientada a iniciar procesos históricos enteramente nuevos debido a que, desde un plano temporal, el hombre *es* en sí un *comienzo*. “Con el fin de responder a una cuestión tan difícil como es aquella de un Dios eterno creando a quien no había sido con anterioridad, nos dice Arendt, S. Agustín da una respuesta altamente sorprendente: para que haya algo novedoso, aparte de y sobre todas las cosas vivientes, debe existir un comienzo: *Initium... ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*”³⁴. Es decir, a diferencia de todos los demás seres creados, sólo el hombre es único porque su aparición, en el devenir de la creación, representa el comienzo o el inicio de algo ontológicamente novedoso. Junto a esta explicación, Arendt tiene en cuenta la distinción hecha por el propio San Agustín entre el *principium*, para designar la creación del cielo y la tierra, y el *initium* para la creación del Hombre, con el objeto de enfatizar y destacar que este último es creado como persona: antes de quien no había *nadie*; y por tanto que “todo hombre, habiendo sido creado en los singular, es un nuevo principio en virtud de su nacimiento”³⁵. Así mismo, es pertinente apuntar que esta aproximación antropológica no omite el reconocimiento acerca de la conciencia que el hombre tiene respecto de su propio carácter personal: el hombre es y sabe que es persona; y asociado a lo anterior, aparece la facultad para reconocer su origen y orientarse teleológicamente. “El hombre, apunta Arendt en este orden de ideas, es puesto en un mundo de cambio y movimiento como un nuevo comienzo porque sabe que tiene un principio y que tendrá un fin; sabe incluso que su principio es el principio de su fin. En este sentido, ningún animal, ningún ser-especie tiene un principio o un final. Con el hombre, creado a imagen de Dios, llegó al mundo un ser que, debido a que era un principio que se dirigía hacia un fin, podía ser dotado con la capacidad de querer y no querer”³⁶.

33. Cfr., AMIEL, A., *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 12.

34. ARENDT, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, op. cit., p. 371.

35. *Ibid.*, p. 372.

36. IDEM.

Así, la conclusión antropológica a la que llega Arendt es que, si existe un acontecimiento que pueda ser útil como rasgo definitorio del hombre, sobre todo para su dimensión práctica, sería el nacimiento. Aquí se concreta el comienzo o inicio que todo hombre es en sí mismo, dada su capacidad para iniciar acontecimientos nuevos, imprevisibles e inesperados, en la medida en que interrumpen un proceso automático. Es decir, con cada nacimiento, aparece alguien único, de ahí que los hombres deberían ser definidos no como mortales, a la manera de los griegos, sino como *natales*³⁷.

El carácter natal del hombre se proyecta directamente en la filosofía política de Arendt.

a) Por un lado, y como lo ha destacado Margaret Canovan, el hecho de la natalidad sería para nuestra autora la condición que da lugar a la pluralidad ontológica de la humanidad, que a su vez, es el fundamento de la política³⁸.

37. Cfr., ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 180. De esta manera, nuestra autora hace suya la tesis agustiniana que considera al hombre como una criatura temporal, *homo temporalis*: "el tiempo y el hombre fueron creados juntos, y esa temporalidad estaba afirmada por el hecho de que cada hombre debía su vida no sólo a la multiplicación de las especies, sino al nacimiento, a la entrada de una nueva criatura que aparecía como algo enteramente nuevo en medio del *continuum* temporal del mundo". ARENDT, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, op. cit., p. 496.

38. CANOVAN, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 130. Más adelante, esta profesora de la Universidad de Keele destaca el sentido pluralista de las nociones natalistas en la antropología de Hannah Arendt, contrastándolas con el pensamiento de Heidegger. En Arendt, comenta Canovan, se pone claramente de manifiesto que el predicamento humano no es la soledad sino la pluralidad: en evidente contraste con el punto de vista de Heidegger, donde la soledad es el tema central de la existencia humana hasta la muerte, Arendt afirma que el rasgo más significativo de la condición humana es el hecho de nacer dentro de un mundo donde otros nos esperan, de ahí que el hombre es, por nacimiento, un ser en compañía, nunca un ser *solitario*. Cfr., *ibid.*, p. 190. Esta misma incompatibilidad entre Arendt y Heidegger ha sido apuntada por Paolo Flores D'Arcais enfatizando el hecho de que, a diferencia de su maestro, Hannah Arendt no ve en la esfera política una modalidad de existencia inauténtica que se repliega a la difusión y repetición de un discurso. Por el contrario, en Arendt la capacidad para la acción que deriva de la autenticidad natalicia, rechaza la indiferencia característica de los seres cuya realidad se limita a la especie: no subsiste medida entre el hombre y la naturaleza, la existencia y la vida animal; los hombres nacen, las especies se reproducen, y nacer vale, precisamente, como lo irrepetible. Cfr., FLORES, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 53, 54. Finalmente, en el mismo plano analítico que venimos repasando respecto del pensamiento de Arendt se sitúa Carmen Corral, quien ha subrayado la asociación arendtiana entre nacimiento y creación en el sentido de aparición de novedades, como algo propio de la esfera humana donde lo habitual es encontrarse *inter homines*: "Basando la acción en la natalidad, nos comenta la autora en cita, Arendt muestra que las circunstancias nunca pueden determinarse absolutamente, cada uno de nosotros representa algo nuevo y

Frente a la tradición filosófica iniciada desde Platón, donde lo humano aparece como una idea abstracta del sujeto, y en franca oposición a las conclusiones totalitarias que en diferentes fórmulas han visto en el hombre sólo el ejemplar de una especie, sometido a leyes de cumplimiento fatal, Arendt defendió la tesis de que lo característico de la condición humana, y que por tal motivo hace posible el fenómeno político, es la pluralidad renovada ontológicamente a través del nacimiento, de la llegada al mundo de seres humanos únicos. En efecto, la actividad política para Arendt, la *acción* según su propia terminología, es la manifestación de la *vita activa* que tiene lugar *entre los hombres concretos*, sin otra mediación que la coexistencia. De ahí que la pluralidad, renovada incesantemente por el nacimiento de los hombres, sea la condición para la acción humana: “todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquiera otro que haya vivido, viva o vivirá”³⁹.

El acontecimiento de la natalidad, como característica definitoria del hombre en tanto que persona, así como de la pluralidad inherente a lo humano es, según nuestra autora, el factor que introduce la esperanza en la política, a pesar de la fragilidad de los asuntos humanos. Se trata de un rasgo que, como la misma Hannah Arendt reconoció, fue ignorado por el pensamiento político de la Grecia clásica al considerarlo irrelevante e ilusorio, y posteriormente olvidado en la época moderna, a partir del auge de la duda cartesiana y la necesidad de la certeza⁴⁰. En uno de los párrafos

distinto (...). La acción hace aparecer lo novedoso, es el inicio de una cadena de acontecimientos, es la realización de la condición humana de nacer, de comenzar y de la pluralidad, pluralidad que es entendida como distinción, como aquello que permite la constitución de la individualidad de cada uno y que tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y el discurso”. CORRAL, C., “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, en BIRULÉS, F. y CRUZ, M., *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pp. 212-213.

39. ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 22. Aclarando este punto crucial de su pensamiento, nuestra autora hace la siguiente reflexión en torno a las insuficiencias originales del materialismo político a la hora de reconocer la autenticidad y unicidad ontológica de todo ser humano: “El error básico de todo materialismo en la política —y dicho materialismo no es marxista y ni siquiera de origen moderno, sino tan antiguo como nuestra historia de la teoría política—, es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objeto material y mundano. Prescindir de esta revelación, si es que pudiese hacerse, significaría transformar a los hombres en algo que no son; por otra parte, negar que esta revelación es real y tiene consecuencias propias es sencillamente ilusorio”. *Ibid.*, p. 207.

40. En el ambiente intelectual moderno, nos dice Arendt, la actividad política se transforma en una forma de fabricación, donde razonar o tener en cuenta todas las consecuencias, significaría omitir lo inesperado, ya que sería irrazonable e irracional esperar lo que no es más que una infinita improbabilidad. Cfr., *ibid.*, p. 326.

más hermosos de *La condición humana* nos dice: “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y natural es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción (...): el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo, es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza (...). Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los Evangelios anuncian la gran alegría: *Os ha nacido hoy un Salvador*”⁴¹. Debemos recordar, con Cristina Sánchez⁴², que para Arendt resulta ineludible admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos, la posibilidad de conflicto está presente, pero al mismo tiempo, la capacidad para superarlos. Esto último representa el motivo real de la esperanza en política: la natalidad, causa de la pluralidad, es la fuente de la confianza en lo humano.

b) En segundo lugar, otra importante concreción de las argumentaciones antropológicas de Hannah Arendt en el plano práctico está asociada a la idea de libertad: filosóficamente hablando, actuar libremente es la respuesta humana a la condición de la natalidad⁴³. Más puntualmente, y a

41. *Ibid.*, p. 266. Un desarrollo más concreto y elaborado de esta idea, la encontramos en un amplio segmento de un ensayo que Arendt dedica al concepto de libertad, el cual, por su importancia y elocuencia reproducimos aquí, al menos a pie de página: “Sería pura superstición esperar milagros, esperar lo infinitamente improbable en el contexto de procesos automáticos históricos o políticos, aunque aun esto no se puede excluir jamás por completo. La historia, a diferencia de la naturaleza, está llena de acontecimientos; en ella el milagro del accidente y de la improbabilidad infinita se produce con tanta frecuencia que parece extraño mencionar siquiera los milagros. Pero esta frecuencia nace, simplemente, de que los procesos históricos se crean e interrumpen de modo constante y a través de la iniciativa humana; por el *initium*, el hombre es en la medida en que es un ser actuante. De modo que para nada constituye una superstición, sino incluso un propósito de realismo, la búsqueda de lo imprevisible e impredecible, estar preparado para ello y esperar milagros en el campo político. Y cuanto más caiga el platillo de la balanza hacia el lado del desastre, más milagroso resulta el hecho realizado en libertad, porque es el desastre, no la salvación, lo que ocurre automáticamente y por consiguiente tiene que parecer que es algo irresistible”. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 183.

42. Cfr., SÁNCHEZ, C., “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”, en *Intersticios*, 22, 23 (2005), p. 103.

43. “Como todos llegamos al mundo por virtud del nacimiento, en cuanto recién llegados y principiantes somos capaces de comenzar algo nuevo; sin el hecho del nacimiento, ni siquiera

reserva del tratamiento que a este concepto dedicaremos posteriormente, puede decirse que para nuestra autora la libertad es, tal vez, el atributo político más sobresaliente de la natalidad, en la medida en que al nacer en el mundo, esto es, circunstanciados por la pluralidad humana, el ejercicio de la libertad ha de entenderse como una *virtù*. “La libertad como elemento inherente a la acción quizá esté mejor ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo”⁴⁴.

Tal caracterización de la libertad choca frontalmente con las interpretaciones liberales, fuertes o débiles, que ven en este atributo una capacidad solipsista dirigida a la realización de la propia voluntad, apartándola de la realidad auténticamente humana⁴⁵. Esta postura, nos dice Arendt, sostiene que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política: las consecuencias de esta interpretación quedan reflejadas en el establecimiento de un funcionalismo en lo relativo a los asuntos públicos que, según nuestra autora, da lugar a la paradoja de un gobierno ocupado casi exclusivamente del mantenimiento y salvaguardia de los intereses particulares, es decir, un gobierno despótico⁴⁶. Se trata de la victoria compartida

sabríamos qué es la novedad, toda acción sería, bien comportamiento, bien preservación”. ARENDT, H., *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, p. 181.

44. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 165.

45. Se ha llegado a interpretar que la crítica de Arendt al individualismo conformista contemporáneo, y que históricamente ha desembocado en el ciudadano-masa, permite situar la aportación de nuestra autora a este respecto en la línea de un “existencialismo libertario” que encaminaría el ejercicio de la libertad, según Paolo Flores D’Arcais, a la protección de la democracia a través de un “compromiso sistemático hacia las instituciones que garanticen la herejía, custodien el disenso, exalten la conciencia crítica individual, en lugar de anularla en una anestesia videocrática”. Desde nuestro punto de vista, esta apreciación es inadecuada por reduccionista y parcial. La idea de libertad en Arendt no se limita a la mera capacidad de crítica, que ciertamente queda implícita en el ámbito de lo político como ocasión para la disidencia, y por tanto no es destructiva. Por el contrario, y como la propia Hannah Arendt se encargó de manifestarlo expresamente, la libertad es ante todo *actuar*, y en este sentido proponer y llevar a cabo lo propuesto. La cita textual se toma de: FLORES, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, op. cit., p. 30.

46. En este caso, nos dice Arendt en un manuscrito de publicación póstuma, cuando el ámbito de las necesidades e intereses recibe una nueva dignidad e irrumpe en forma de sociedad en lo público, “el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está (sólo) para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado (...); aquí, libertad y política permanecen separadas en lo decisivo y ser libre en el sentido de una actividad positiva, que se despliega libremente, queda ubicado en el ámbito de la vida y la propiedad, donde de lo que se trata no es de nada común, sino de cosas en su mayoría muy particulares”. ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 89.

por el *homo faber* y el *animal laborans*: un retroceso de la existencia individual, a la cerrada privacidad de la introspección, como resultado de la moderna pérdida de fe, donde la vida humana se hizo de nuevo mortal, y el mundo menos estable y digno de confianza. Aquí, la máxima experiencia se reduce a los procesos de cálculo y el único contenido que subsiste son los apetitos y deseos, así como los apremios sin sentido⁴⁷.

En cambio, la concepción arendtiana de libertad basada en la filosofía de la natalidad, parece más próxima a ciertas tesis planteadas desde los círculos neorrepblicanos: sobre todo a aquellas que critican la naturaleza individualista del sujeto, valorando, por el contrario, el sentido comunal e inclusivo de la *praxis*, así como la responsabilidad o compromiso con lo público, como el reverso de la libertad en tanto que realidad cívica⁴⁸. Tal aproximación arrancaría en la conciencia que tiene Arendt con respecto a la acción: esta sería la actualización de la libertad, y da forma a la aparición pública de los seres humanos, en el sentido de que sólo puede llevarse a cabo en presencia de otros hombres, por lo que, como hemos visto anteriormente, corresponde a la condición humana de la pluralidad. Según esta interpretación, “la esfera

47. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, cit., p. 346.

48. Como nos explica Margaret Canovan, Hannah Arendt desconfió del modelo moderno de democracia basado en presupuestos liberales, porque entendía que las raíces del totalitarismo, en tanto que antítesis y ruina de la política, estaban profundamente infiltradas en la propia modernidad que sustenta dichos presupuestos. Consecuentemente, dirigió su interés al republicanismo experimentado y expuesto en su forma clásica, y cuya idea central se traduce en que la libertad política es frágil y no se puede adquirir y mantener sin un alto costo, compromiso, esfuerzo y dedicación; pero enfocándolo de una manera propia y peculiar. Frente a la tradición agonial y disciplinaria más característica del republicanismo, nos dice Canovan, Hannah Arendt puso un especial énfasis en la pluralidad humana, como la realidad más importante de su versión republicana de la política. Para Arendt, en la medida en que *los hombres* son una realidad plural, “la acción política no se limita a la aparición de héroes solitarios, sino que implica la interacción entre pares: porque somos plurales, incluso el líder más carismático no puede hacer más que guiar lo que esencialmente es una empresa común; porque somos plurales, los seres humanos no alcanzan la plenitud política y la admiración cuando pierden su individualidad bajo un mando espartano en el campo de batalla, sino cuando revelan sus identidades únicas en el espacio público”. Cfr., CANOVAN, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, cit., pp. 201 a 208; la cita textual se toma de la página 205. Cabe señalar que, en contraste con esta opinión, Philip Pettit ha situado la aportación de Arendt respecto de la libertad lejos de lo que él mismo define como libertad republicana, o ausencia de dominación arbitraria. En efecto, según Pettit, Arendt pertenecería al grupo de autores que simplemente defienden una idea premoderna de libertad, cuyo rasgo clave es la participación pública, y que sencillamente se opone a la libertad moderna o negativa, pero que en sí misma no podría calificarse como libertad republicana. Cfr., PETTIT, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 37.

política surge de actuar juntos, de compartir palabras y actos; de ahí que la acción, no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye⁴⁹. Aquí, comenta Carmen Corral, radica el interés más auténtico y profundo de las tesis arendtianas sobre la libertad: “sin la esfera pública, la identidad y la realidad devienen inciertas: los hombres no pueden actuar en soledad, necesitan la presencia de los otros como si de una audiencia se tratase, de tal forma que la acción es inconcebible como algo ajeno al ámbito de la pluralidad (...). Ésta es la paradoja de la acción: la actividad más singular resulta ser la menos independiente; al actuar, los hombres expresan su singularidad, pero lo hacen dependiendo de los demás”⁵⁰.

c) En tercer lugar, para Hannah Arendt el atributo de hombre como ser natal, merece la mayor de las afirmaciones; esto es, la que corresponde al amor interpretado en términos agustinianos: amo, quiero que seas (*Amo: volo ut sis*)⁵¹. Esto debido a que los actos humanos son, también por naturaleza, perecederos y frágiles; de ahí que, si bien la originalidad proviene del nacimiento, al mismo tiempo tiene la necesidad de la conservación del mundo común, al denominado por Arendt como el *espacio de aparición*. Éste “cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción (...). Su peculiaridad consiste en que, a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres, sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades”⁵². Por todo ello, y como lo ha subrayado Carmen

49. ARENDT, H., *La condición humana*, cit., p. 221.

50. CORRAL, C., “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, *op. cit.*, pp. 224, 225.

51. Como se puede leer en una sinopsis de su tesis doctoral, escrita a finales de la década de 1920 y cuyo tema central fue el concepto de amor en los escritos de San Agustín, Arendt observó una doble relación en el amor al prójimo expuesto por el Obispo de Hipona, que se traducen en la concreción y fundamento de dicha forma de amor: por un lado, la relación mundana entre los hombres, y la relación trascendente del hombre con Dios, por otro. La articulación de esta doble relación, concluyó Arendt en esa ocasión, permite entender la relevancia ética del prójimo: amar a otro es querer que sea, percatándose de que el otro es nuestro prójimo porque es miembro de la raza humana, al compartir el mismo origen y destino. Así, “en el amor al prójimo, los hombres se aman mutuamente porque al hacerlo aman a Cristo, su Salvador; el amor al prójimo es un amor sobremundano, trascendente, en el mundo pero no del mundo”. La sinopsis de la que se extraen estas ideas se encuentra en: YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1993, pp. 615 a 625; la cita textual se toma de las páginas 622, 623.

52. ARENDT, H., *La condición humana*, *op. cit.*, p. 222.

Corral, el hecho de tener una mentalidad política, concretada en actos libres, significa para Arendt tener más cuidado del mundo que de nosotros mismos, adquiriendo, consecuentemente, el compromiso de garantizar la permanencia de una realidad política a aquellos que nos seguirán⁵³. Dicho con los términos de la propia Hannah Arendt, el ejercicio de la libertad implica un *amor mundi*: “el motivo de asumir el peso de lo político (...), es el amor al prójimo, no el temor frente a él”⁵⁴.

5. LA IDEA DE LIBERTAD EN HANNAH ARENDT COMO CAPACIDAD PARA VINCULARSE

Al igual que la pluralidad de los hombres en tanto que seres singulares y únicos, la libertad es un concepto fundamental en el pensamiento de Han-

53. Cfr., CORRAL, C., “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, *op. cit.*, pp. 226, 227. En este mismo orden de ideas acerca de la libertad y su vínculo con la responsabilidad, según Bhikhu Parekh, la política para Arendt no es una actividad coactiva, sino una actividad cultural que tiene a su cargo la custodia la civilización (del espacio de aparición para los hombres); de ahí que Arendt proponga que la preocupación activa por la comunidad, sea incluida entre las virtudes que sirven para el enjuiciamiento general del hombre. En Arendt, señala el mencionado autor, “la política, lo mismo que la moral y la cultura, forma parte integrante de la existencia humana. Igual que esperamos que un hombre posea una sensibilidad estética o moral, es de esperar también que se interese de forma activa por el estado del mundo en general. Como la cultura, la política surge de un interés activo y de una preocupación por la situación del mundo; por esto, así como el hombre que no tiene intereses culturales es incompleto, lo será también el que sea políticamente apático. Análogamente, si la moral surge de la consideración por el prójimo, otro tanto ocurre con la política. (Para Hannah Arendt), la política es el vehículo de la moral, ya que las decisiones políticas afectan a la vida de millones de personas; y por lo tanto, el hombre políticamente apático es tan culpable como el amoral”. PAREKH, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 1986, p. 32.

54. ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 87. Como ha observado Maurizio Passerin, Hannah Arendt dejó muestras patentes de su preocupación por la esfera pública, que se pusieron de manifiesto en el reconocimiento de una erosión histórica de ese espacio idóneo para la acción política, lo que ella misma llamó una “alienación moderna del mundo” que viene repercutiendo negativamente en aquellas estructuras formadas por la presencia común de hombres y mujeres, y que dan estabilidad a nuestro sentido de la realidad y a la propia identidad; consciente de tal pérdida, dice Passerin, Arendt insistió en la casi totalidad de sus escritos políticos, sobre la necesidad de una revitalización de la esfera pública y la recuperación del mundo común, a través de la creación de numerosos *espacios para la presencia*, donde los individuos pudieran revelar su propia identidad y establecer bastas relaciones basadas en la reciprocidad y la solidaridad. Cfr., PASSERIN, M., *La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1995, p. 5.

nah Arendt: perfilar la libertad es comprender lo que no es el totalitarismo de cualquier signo⁵⁵.

Nuestra aproximación a su idea de libertad tendrá especial interés por destacar uno de sus rasgos: el carácter vinculante o relacional de la misma. Este interés queda justificado en la medida en que precisamente el carácter vinculante de la libertad, permite la ubicación del perdón en el plano de la razón práctica, tema con el que concluiremos estas páginas.

Comencemos por destacar que, en el desarrollo de sus ideas acerca de la libertad política, Hannah Arendt pone un especial cuidado en distinguirla del libre albedrío, y sobre todo de la soberanía. En este sentido, desde su perspectiva, la libertad no es una capacidad que se ejercite exclusivamente en el plano de lo volitivo, sino que implicándolo, lo trasciende: "La libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad. No nos enfrentamos con el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que (...) está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir que inicia su puesta en práctica"⁵⁶.

Al evitar este equívoco, Arendt intenta mantener al margen de sus interpretaciones la identificación de la libertad con la capacidad humana para realizar la propia voluntad. A su juicio, tal nexo desemboca en lo que ella misma considera como una "consecuencia fatal para la teoría política": la coincidencia automática del poder con la opresión, o al menos, con el dominio ejercido sobre los demás⁵⁷. Cuando esto sucede, advierte

55. Esta es una de las tesis más contundentes con las que Arendt estructuró una de sus obras con mayor difusión: *Los orígenes del totalitarismo*, y viene a decir que, si la libertad no es el principio de la acción política, de las actividades que los hombres realizan libre y concertadamente, invariablemente entra en escena el temor como *leit motiv* de las acciones: el temor del dominador al pueblo, y el temor del pueblo al dominador, y posteriormente, el terror. Así, nos dice en el citado título, en presencia del temor como principio de los actos, "ningún otro principio orientador puede ser útil para poner en marcha un cuerpo político que ya no utiliza el terror como medio de intimidación, sino cuya esencia es el terror: en su lugar ha introducido en los asuntos públicos un principio enteramente nuevo que hace caso omiso de la voluntad humana para la acción, y atrae a la ansiosa necesidad de alguna percepción de la ley del movimiento según la cual funciona el terror y de la cual, por eso, dependen todos los destinos privados". Cfr., ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 559 a 568, la cita textual se toma de la página 368.

56. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 163.

57. Cuando la libertad se convierte en libre albedrío, nos dice Arendt, se pasa de la acción a la fuerza de la voluntad, y la libertad misma deja de ser un ideal asociado a la virtud y al virtuosismo, convirtiéndose en soberanía, esto es, en el ideal del libre albedrío: independencia de los demás y, en última instancia, capacidad de prevalecer ante ellos. Cfr., *ibid.*, pp. 175, 176.

nuestra autora, se observa un debilitamiento general de la *praxis*, de lo político y lo común, en aras de la ascensión de lo privado y particular, siendo el eco de esta situación la disyuntiva de innegable actualidad por la que se cuestiona si “la política y la libertad son conciliables en absoluto; si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política”⁵⁸. De igual manera, a partir de la asociación entre libertad y libre albedrío, la política se transforma en un simple mecanismo de gobierno, cuya función es la garantía de la seguridad, esto es, de un espacio donde unos sólo mandan y otros sólo obedecen⁵⁹. Esta fórmula queda articulada, fundamentalmente, a través de ficciones como en el caso de los contratos constitutivos, considerados como los instrumentos técnicamente idóneos, donde se manifiesta la voluntad soberana⁶⁰. A juicio de Arendt, esta alternativa, poco realista y peligrosa, difícilmente puede mantenerse sin recurrir a instrumentos de violencia: a medios esencialmente no políticos, que posibilitan la opresión para convertir lo plural en *uno*⁶¹, y transforman la co-acción, en coacción⁶².

A través de su toma de posición respecto de tal concepción de la libertad, Arendt se distancia de la moderna ideología liberal, y sobre todo, de

58. ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, cit., p. 62.

59. Aquí, señala Arendt, estaríamos en presencia de la tiranía en estado puro donde, en primer lugar, lo común es el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados, con la confianza de que sólo el “gobernante debe atender a los asuntos públicos”. En segundo, si bien aquí se procura fomentar la industria privada y la laboriosidad, los ciudadanos no ven en la política y la participación en los asuntos comunes, más que el intento de quitarles el tiempo necesario para sus propios asuntos. Y en tercer lugar, no obstante las ventajas de corto alcance que pueda ofrecer la tiranía, es decir, la estabilidad, seguridad y productividad, inevitablemente se prepara el camino hacia la pérdida de poder, aunque el desastre real ocurra en un futuro relativamente lejano. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, cit., p. 242.

60. Cfr., ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 176.

61. “(Aunque en este supuesto) cada uno de los ciudadanos retuviera algún derecho en el manejo de los asuntos públicos, advierte nuestra autora, en conjunto *actuarían* como un solo hombre sin tener siquiera la posibilidad de disensión interna, menos aún la lucha de facciones: mediante el gobierno, los muchos se convierten en uno en todo aspecto, excepto en la aparición física”. ARENDT, H., *La condición humana*, cit., p. 244.

62. “Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia, nos dice Arendt en un ensayo dedicado a este último concepto, es que el poder, en tanto que acción realizada libre y conjuntamente (co-acción), siempre precisa del número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir de la concurrencia porque descansa en sus instrumentos (de coacción)”. ARENDT, H., *Crisis de la República*, cit., p. 144.

los modelos económicos⁶³ y políticos asociado a las tesis individualistas modernas⁶⁴ que, como acertadamente puso de manifiesto C. B. Macpherson, en el papel y en los hechos son incompatibles con una teoría de la obligación política⁶⁵.

A partir de estas aclaraciones conceptuales, Hannah Arendt sostiene que la libertad es un atributo del ser, no una mera posesión, que se concreta en la oportunidad y capacidad para actuar. “Los hombres *son* libres, es decir,

63. Celso Lafer ha puntualizado que en Arendt, la reivindicación contemporánea de un derecho al consumo sin límites, como motor de la economía, representa la victoria del *animal laborans* sobre el hombre actuante: tal pretensión de consumo desmesurado inhibe la vida pública, e incluso transforma el entorno humano en sociedad de masas. Cfr., LAFER, C., *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 241 y ss.

64. Aunque mediante estudios separados, George Simmel y Steven Lukes coinciden en señalar que el denominado *individualismo político* está basado en argumentos antropológicos específicos, mediante los cuales se describe al hombre como un ser racional independiente, concreción empírica de una humanidad *in abstractum* donde cada uno es el único generador de sus deseos y preferencias, así como el mejor juez de sus intereses; y sobre este zócalo se apoyan los principios políticos “demoliberales”, a saber: a) una concepción del gobierno y de la autoridad política en general, basada en el consentimiento como su premisa axiológica fundamental; b) el convencimiento de que la concreción de la actividad política debe desarrollarse básicamente en forma de representación de los intereses individuales; c) la idea de que la actividad del gobierno está dirigida únicamente a posibilitar la satisfacción de las expectativas particulares y la protección de derechos individuales, con un claro favoritismo hacia el *laissez-faire*, y al mismo tiempo, la oposición de que el gobierno o cualquier instancia pública pueda, legítimamente, influir, alterar o revocar las mencionadas expectativas y derechos individuales. Cfr., SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 1986, pp. 271 a 279; cfr., LUKES, S., *El individualismo*, Península, Barcelona, 1975, pp. 101 a 110. Para ahondar en esta cuestión véase también: CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1999.

65. Lo que queremos subrayar es que la insistencia de Arendt para no admitir la asimilación y reducción de la libertad a la libre disposición, representa un rechazo a la *teoría política ajena a la obligación*, utilizando los términos de C. B. Macpherson. Ésta, según el famoso estudio del citado profesor de la Universidad de Toronto sobre el individualismo posesivo, estaría fundamentada, en primer lugar, en un modelo del hombre que reduce la esencia humana a la libertad respecto de las voluntades ajenas al individuo, y a la propiedad o disposición autárquica de las capacidades también individuales; y en segundo, en una idea de la sociedad que vería en ésta solamente un conjunto de relaciones mercantiles. Todo lo cual conduce a una visión teórica de la política caracterizada por la competitividad y la hostilidad, así como por la ausencia de un principio de obligación suficiente, y cuya función se limita a “la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y por lo tanto, para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenadas entre individuos, considerados como propietarios de sí mismos”. Cfr., MACPHERSON, C. B., *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1964, pp. 263 a 277; la cita textual se toma de la página 264.

algo más que meros poseedores del don de la libertad, mientras actúan; ni antes ni después, porque ser libre y actuar *son* la misma cosa”⁶⁶. Entendida en estos términos, la idea de libertad política implica el reconocimiento de que su ejercicio nunca puede aspirar a la privacidad; o si se prefiere, que el hecho de ser libre no se traduce en la actualización de la soberanía: “en condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive un hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente (...). Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía”⁶⁷. Dicho con otros términos, y como ha observado Fina Birulés⁶⁸, la libertad es definida por Arendt como la característica de la existencia humana concerniente al estar entre los otros: *inter-esse*; es decir, se trata de un atributo inclusivo o vinculativo. La propia Arendt así lo mantiene expresamente cuando, como vimos, define metafóricamente al acto libre como virtuosismo interpretativo, dando a entender que la actividad más libre y singular, es al mismo tiempo la más dependiente respecto de la presencia y atención de los otros⁶⁹.

La naturaleza inclusiva, vinculativa o relacional que Hannah Arendt atribuye a la libertad se pone de manifiesto en rasgos tales como: la fragilidad de los actos libres, la complejidad plural y pública de la libertad, la capacidad reveladora de un acto libre respecto de su agente, y el “carácter procesal” del ejercicio de la libertad; repasémoslos separadamente.

a) Por lo que respecta al primero de los rasgos arriba enunciados, debemos recordar que, para Arendt, la libertad equivale a actuar; y a diferencia

66. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 165.

67. *Ibid.*, p. 177.

68. Cfr., BIRULÉS, F., “Introducción: ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, cit., p. 26. En este mismo orden de ideas Carmen Corral ha entendido que la libertad para Hannah Arendt no se limita a ser un *sentimiento interior*, sino una *manifestación exterior*: “la libertad es un fenómeno público, reside en el ámbito de lo plural, requiriendo la presencia y la participación activa de los demás”. CORRAL, C., “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, op. cit., p. 218.

69. “Las artes interpretativas, nos dice Arendt, tienen una considerable afinidad con la política: los intérpretes, bailarines, actores, instrumentistas y demás, necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción (los hombres libres) necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y para otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su trabajo, y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución”. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 166.

de las otras manifestaciones del dinamismo humano en las que nuestra autora puso su atención, esto es, la labor y el trabajo, la acción es la cosa más frágil que pueden atribuirse a la actividad de los hombres, porque no trascienden, temporalmente hablando, al momento mismo de la ejecución: por ejemplo, lo que el hombre hace a través de la labor, esto es, lo que consume para mantenerse vivo, queda inscrito en los ciclos biológicos que se reproducen incesantemente, y en este sentido, como señaló Arendt, su producto es la *vida*; de manera análoga, lo que el hombre fabrica con su trabajo, son objetos que, como una mesa y todo aquello que forma parte del mundo artificial, perduran más allá del acto mismo de fabricación⁷⁰. En cambio, los actos y las palabras en las que se actualiza la libertad, necesitan de otros hombres para ser y mantenerse en el tiempo; es decir, la *objetividad* de los actos libres depende de la presencia de otros hombres⁷¹. Por todo ello Arendt señala que la libertad y la acción nunca son posibles en soledad: “estar aislado es lo mismo a carecer de la capacidad para actuar, es una negación de la libertad. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres”⁷².

b) La pluralidad, como un elemento inclusivo característico de la libertad arendtiana, se pone de manifiesto en el hecho de que ésta sólo tiene significado e importancia auténticamente políticos, y en último término prácticos, cuando da lugar al poder en el sentido no de dominio, sino de iniciativa secundada o “co-acción”⁷³. Así, la libertad actualizada en la acción

70. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp., 103 y 106 a 109.

71. “La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quisieran salvar de la natural ruina del tiempo”, nos dice Arendt en este sentido. *Ibid.*, p. 64.

72. *Ibid.*, pp. 211 y 212.

73. Con el rigor que caracterizaba su empleo de los conceptos, Arendt definió al *poder* como aquella capacidad humana para actuar concertadamente. A través de esta aproximación, da a entender que el poder nunca es propiedad de un individuo, sino que pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido a través de la complementación entre las iniciativas y su realización. En este caso, parece como si la libertad, y la acción a la que da lugar, estuviera dividida en dos partes: el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para llevar y acabar la empresa aportando su ayuda. Cfr., ARENDT, H., *Crisis de la República...*, op. cit., p. 146. Mediante este punto de vista que articula libertad, poder y cooperación, según hace notar Bhikhu Parekh, “Arendt propone reavivar la conceptualización clásica, más precisa, de las relaciones del gobierno con sus súbditos: el

y el discurso de alguien, está rodeada de la trama de los actos y palabras de otros hombres, de tal manera que “la creencia popular en un *hombre fuerte* que, aislado y en contra de los demás debe su fuerza al hecho de estar solo, es pura superstición basada en la ilusión de que podemos *hacer* algo en la esfera de los asuntos humanos –hacer instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas (...), con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro *material*–”⁷⁴. En ausencia de esta co-acción entre alguien que inicia y quienes apoyan y hacen suya la iniciativa, no hay libertad ni poder. En todo caso habría potencia: una propiedad perteneciente a una entidad singular, que le permite demostrarse a sí misma en relación con otras cosas o con otras personas, pero siempre en una posición esencialmente independiente de ellas; y en la más desafortunada de las situaciones, habría violencia⁷⁵.

Por otro lado, la libertad para Hannah Arendt tiene como espacio natural lo público y lo común⁷⁶; de ahí que, con acierto, Carmen Corral sos-

ejercicio de la vida política requiere que alguien tome la iniciativa respecto a lo que la comunidad deba hacer en una situación dada, y que se procure y granjee el apoyo de los demás”. PAREKH, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, op. cit., p. 29.

74. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 212. El empleo de la palabra “material”, haciendo alusión a una postura atropológicamente reduccionista, fue claramente explicado por la propia Arendt en la nota respectiva que, por el interés respecto del carácter vinculativo del concepto arendtiano de libertad, aquí reproducimos: “La reciente historia política está llena de ejemplos indicativos de que la expresión “material humano” no es una metáfora inofensiva, y lo mismo cabe decir de la multitud de modernos experimentos científicos en ingeniería, bioquímica, cirugía cerebral, etc., que tienden a tratar y cambiar el material humano como si fuera cualquier otra materia. Este enfoque mecanicista es típico de la Época Moderna; la antigüedad, cuando perseguía similares objetivos, se inclinaba a pensar en los hombres como si fueran animales salvajes a los que era preciso domesticar. Lo único posible en ambos casos es matar al hombre, no necesariamente como organismo vivo, sino *qua* hombre”. *Ibid.*, p. 268, nota 15.

75. Caber recordar que, según Arendt, la violencia no depende del número de personas implicadas en una iniciativa, o de las opiniones alrededor de la misma, sino de los instrumentos; y los instrumentos de la violencia, al igual que otras herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana, individualmente considerara. De ahí que, políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa: la violencia aparece donde el poder está en peligro, y aquella siempre es capaz de destriarlo, pero absolutamente incapaz de crearlo. Con esto, nuestra autora da a entender que un bien como la libertad, no puede resultar de un mal, como es el empleo de la violencia; o en todo caso, que la violencia no es un *modus* privativo del bien, a la manera de una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Cfr., ARENDT, H., *Crisis de la República*, op. cit., pp. 155 a 158.

76. Sobre el carácter inclusivo del espacio público, Arendt lo describió como aquello que, existencialmente, es compartido por los hombres: “significa el propio mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él (...); está

tenga que la libertad arendtiana no es un sentimiento interior, sino una manifestación exterior fundamentada en una pluralidad incluyente: “un fenómeno público que reside en el ámbito de lo plural, requiriendo la presencia y la participación activa de los demás”⁷⁷. Incluso esta participación en los asuntos comunes puede tener un sentido agonial, y a él recurre nuestra autora constantemente, sobre todo al rememorar las experiencias de la *polis*, marcadas por el afán del ciudadano libre por destacar entre sus pares⁷⁸. Este recurso, que para algunos comentaristas del pensamiento de Hannah Arendt demuestra ciertas inclinaciones hacia el “esencialismo fenomenológico”⁷⁹, parece necesario a fin de destacar que la libertad política no se refiere a la elección de determinadas opciones de comportamiento, como viene sucediendo a partir de lo que la propia Arendt denomina como “el auge moderno de lo social”⁸⁰. Actualmente, advierte Arendt, tal forma de concebir la libertad da paso a actitudes personales manifiestamente autómatas y conformistas respecto de los asuntos humanos: lo que se conoce como sociedad de masas, técnicamente dirigida y gobernada, con una clara presencia de aislamiento subjetivista. Aquí, “los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír

relacionado con los objetos fabricados por las manos de los hombres, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 61, 62.

77. CORRAL, C., “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, op. cit., p. 218.

78. En las ciudades-estado griegas, nos dice Arendt, “pertenecer a los pocos iguales (*homoiot*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública estaba calada por un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o con logros, que era el mejor; en todo caso, la *polis* era el único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 52.

79. En opinión de Seyla Benhabib, el recurso de Arendt al aspecto agonial de la política de la Grecia clásica para perfilar su modelo de democracia y su concepto de libertad, propicia el establecimiento de barreras infranqueables que distinguen tajantemente entre la esfera privada y la pública; con ello, se da a entender que cada tipo de actividad tiene su propio y específico lugar en el mundo, y que este lugar es el único en que dicha actividad se puede desarrollar. La esfera privada, de acuerdo con este tipo de diferenciación, es un espacio prepolítico que, dominado por la violencia y la necesidad, no es un espacio para la libertad ni la igualdad. Cfr., BENHABIB, S., “Feminist theory and Hannah Arendt’s concept of public space”, en *History of the Human Sciences*, vol. 6, núm. 2 (1993), pp. 106 y ss.

80. Para este proceso, nos dice Arendt en *La condición humana*, es decisivo la exclusión de la libertad y de la acción en todos los niveles: “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente”. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 51.

a los demás, de ser vistos y oídos por ellos; todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces”⁸¹.

c) El carácter vinculante o relacional de la libertad, visto a través de su rasgo revelador del agente, se pone de manifiesto en el hecho de que los actos realizados en libertad descubren la cualidad, única en el ser humano, de ser distinto y de distinguirse: a través del ejercicio de la libertad, nos dice Arendt, los seres humanos se presentan unos a otros no como objetos, sino como personas, *qua* hombres⁸². En este sentido, la libertad articula aquella calidad de *alteritas* a través de la cual el hombre es capaz de comunicar a sus semejantes, con sus actos y discurso, su propio yo, y no simplemente algo⁸³. En definitiva, la libertad es vinculante porque propicia el descubrimiento mutuo entre los hombres: “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano (...). El descubrimiento de *quién*, en contradistinción de *qué* es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta, está implícito en todo

81. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 67. Como ha observado Pietro Barcellona, esta manera de entender la libertad como simple elección, se encuentra en la base del tránsito desde la organización humana a la organización técnica de la sociedad; y al mismo tiempo ha implicado la acentuación del margen de discrecionalidad de los valores y de las normas sociales. Se trata de “la liberación definitiva de toda referencia a un centro unificador, a un principio jerárquico de unificación, y poner el conjunto de los individuos en una relación de pura contingencia con el conjunto de los roles sociales y de las funciones que se articulan según las exigencias de funcionamiento del sistema moderno”. Paradójicamente, advierte el autor en cita, este logro de la máxima libertad imaginable, niega cualquier posibilidad de concebir al hombre o a la persona como valor, y reduce la libertad a mera contingencia: “el individuo vivo es pura realidad factual frente a la cual se sitúa un sistema de acciones, de roles y de funciones, con el que el individuo puede entrar en relación alternativa y simultáneamente”. Cfr., BARCELLONA, P., *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 129 a 132; las citas textuales se toman de las páginas 131 y 132; las cursivas son nuestras.

82. Se trata de un descubrimiento del hombre *qua* hombre porque a él no se llega por mediación de la necesidad o de la utilidad, como es el caso de la labor y el trabajo, respectivamente, sino por el impulso que surge del hombre en tanto que, como vimos anteriormente, es un inicio en sí mismo. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 200.

83. Este rasgo de la libertad, que descubre la identidad del agente que actúa libremente, requiere de la común humanidad como presupuesto. Así lo ha hecho notar Peter Fuss: en el pensamiento de Arendt, para que el hombre comunique y se revele a otros, éstos deben compartir con aquél una humanidad común; el poder de comunicación humana descansa en la naturaleza común que, en los seres humanos, se experimenta como empatía. Cfr., FUSS, P., “Hannah Arendt’s conception of political community”, en HILL, M., *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1979, p. 165.

lo que ese alguien dice y hace (en libertad)— (...). Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción, pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana”⁸⁴. Dicho con palabras de Francesco Viola, un acto libre sería, en este orden de ideas, la concreción de una “interacción significativa”, a través de la cual cada persona descubre y revela su propia identidad, gracias a la relación con otros y a la ayuda que de ellos recibe, manifestando su *self* en medio de otros *selves*⁸⁵.

d) Por último, en tanto que capacidad para la acción, el ejercicio de la libertad es para Arendt la causa o el inicio del desarrollo de un proceso de acontecimientos que vincula necesariamente, y desde el punto de vista de la experiencia vital, a un número indeterminado de personas. Se trata, simultáneamente, de la “naturaleza procesual” o permanente de la acción, así como de la libertad entendida en términos de *no-soberanía*. Es decir, en razón de que la realidad humana no se limita a la singular vida del hombre, sino a las vidas de los hombres, lo que éstos hacen u omiten libremente siempre tiene una incidencia, a veces directa a veces indirecta, en la vida de otros; de ahí que Arendt afirme concretamente: “si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía (...), es contradictoria a la propia condición de pluralidad; ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra”⁸⁶. La consecuencia de tal reconocimiento puede llevar, como vimos anteriormente, a la afirmación de la esperanza en los asuntos humanos, y muy particularmente en los políticos, sobre todo al observar que la libertad actualiza los “milagros” que rompen el automatismo al que se llega por la reiterada indiferencia ante la presencia de los otros⁸⁷. Pero

84. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 203, 204.

85. Cfr., VIOLA, F., “La comunità politica come discorso tra la diversità”, en SGROI, E., *L'educazione alla politica. Azione collettiva e scuole di formazione in Italia*, Meridiana, Cantanzaro, 1993, pp. 40 y ss.

86. *Ibid.*, p. 254.

87. “La verdad es que el *automatismo* es inherente a todos los procesos, sea cual sea su origen, motivo por el cual *ningún acto singular y ningún acontecimiento singular* pueden, de una vez por todas, liberar ni salvar a un hombre, a un país o a la humanidad. En la naturaleza misma de los procesos automáticos a los que el hombre está sujeto, pero dentro y contra los cuales se puede afirmar a sí mismo gracias a la acción, se ve que sólo pueden significar la ruina de la vida humana. Una vez automatizados, los procesos históricos generados por el hombres no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no ser,

igualmente puede conducir a la inseguridad, la desconfianza y el temor ante la permanencia de los actos humanos en la vida de quienes comparten el mundo, y sobre la que no es posible ejercer un control y predicción absolutos. Es decir, esta interpretación de la libertad que resalta su carácter vinculativo y contrario a la soberanía, puede servir como pretexto a la exageración del individualismo, como lo advirtió la propia Arendt, dando pie a la indiferencia, y acto seguido, a la sustitución de la política por la administración tecnocrática: en el ámbito de las ideas políticas, el peso de la libertad hace aparecer constantemente la tentación de encontrar un sustituto a los actos libres, que inevitablemente implican el reconocimiento de una responsabilidad respecto de los mismos; y dicho sustituto se encuentra, primero, en la idea de que un hombre solo, aislado de los demás, es dueño de sus propios actos, desde el comienzo hasta el final, es decir, en la supresión de la pluralidad; y segundo, en la articulación de un gobierno que, asumiendo diversas modalidades, siempre es despótico⁸⁸.

Para cerrar este apartado, tendríamos que subrayar el carácter vinculativo de la libertad arendtiana: desde múltiples ángulos, la libertad en Arendt remite al encuentro interpersonal, sobre todo en su dimensión pública reveladora del agente, y de igual manera en su identificación como no-soberanía; de tal manera que una condición insuperable para el ejercicio de la libertad, radica en contar con los otros. Dicho con palabras de Adela Cortina: la libertad humana es real siempre y cuando nunca sea *ab-soluta*, suelta de todo, desligada de todo, sino *ob-ligada*, ligada a las personas y las circunstancias que son parte de cada uno⁸⁹.

6. EL SIGNIFICADO PRÁCTICO DEL PERDÓN EN HANNAH ARENDT

Finalmente consideraremos al perdón y la reconciliación, como dos componentes de gran relevancia para los procesos de interculturalidad y mestizaje. El perdón consiste, fundamentalmente, en el acto a través del

desde el nacimiento hacia la muerte (...). (Ante esto), lo que por lo común permanece intacto en las épocas de petrificación y de ruina predestinada es *la propia facultad de libertad*, la capacidad cabal de empezar, lo que anima e inspira todas las actividades humanas y es la *fuerza de producción de todas las cosas grandes y bellas*". ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 181; las cursivas son nuestras.

88. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 241-242.

89. Cfr., CORTINA, A., *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 78-79.

cual alguien, que estima haber sufrido una ofensa, hace cesar su indignación hacia el ofensor, renunciando a la exigencia de un castigo, y optando por no tener en cuenta la ofensa en el futuro, de modo que la relación entre el ofensor y el ofendido-perdonante, no quedan afectadas. Al mismo tiempo, el ofensor, eventualmente, reconoce su culpa aprovechando el acto de perdonar. De la mano de Hannah Arendt⁹⁰ es posible afirmar que el perdón aporta a la esfera de la realidad práctica el bien de la *esperanza*, como un recordatorio auténtico de que, aún en las condiciones aparentemente más desesperadas, los hombres siempre son capaces de comenzar, las veces que sea necesario, una renovada relación con sus semejantes. En este orden de ideas, el poder de perdonar es una de las manifestaciones más radicales de la *praxis*, sobre todo de su naturaleza activa y vinculativa. Respecto de lo primero, el acto de olvidar una ofensa sufrida, al exonerar a quien ha causado un daño y es incapaz de revertir los efectos de su actuación, fractura la continuidad de un proceso *quasi* mecánico y re-activo en el que un acto provoca una reacción en venganza y ésta, a su vez, otra, y así sucesivamente.

Por virtud de esta ruptura, el perdón se manifiesta como una acción plenamente libre que al mismo tiempo actualiza la esperanza en la esfera práctica. Como sostiene Arendt: "En contraste con la venganza, que es la reacción automática de la transgresión y que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse (...). Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo para quien perdona que aquél que es perdonado"⁹¹.

Por otro lado, debemos reconocer en el perdón un rasgo *vinculativo*, eminentemente personal, por virtud del cual "lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo"⁹². Este vínculo está animado por el respeto y posibilitado por la comprensión. Así, según Arendt, detrás del perdón y del nexo interpersonal que construye, se encuentra el respeto: la *philia politiké*, una consideración tan profunda de la persona, independiente de cualidades y logros que de ella puedan estimarse, que es suficiente para impulsar el perdón⁹³.

90. Cfr., ARENDT, H., *La condición humana*, cit., 1993, p. 259.

91. *Ibid.*, p. 260.

92. *Ibid.*, p. 261.

93. Cfr., *ibid.*, p. 262.

De igual manera, en el carácter vinculativo del perdón juega un papel preponderante la capacidad para comprender: el acceso a la verdadera contemporaneidad⁹⁴. En efecto, la comprensión tan necesaria en el contexto de la diversidad cultural, es la otra cara de la acción en la medida en que es: "(...) aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan, y no los que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia, pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe"⁹⁵.

Ejemplos específicos de la *praxis* de la reconciliación en la política cultural se encuentran en las disculpas oficiales a minorías por ofensas e injusticias pasadas. Si bien las disculpas oficiales son criticadas por diversos motivos, como su falta de oportunidad ya que se pronuncian mucho tiempo después de haberse cometido la ofensa, o bien porque no identifican a los verdaderos autores de la discriminación y la marginación, y a veces tampoco a las víctimas, al mismo tiempo se admite su idoneidad para favorecer

94. Somos contemporáneos, sentencia Arendt, sólo hasta donde llega nuestra comprensión, porque ésta "nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia, de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio; colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si fuera algo familiar", todo a la manera de un "diálogo con la realidad que supera a la sola experiencia, con su contacto demasiado estrecho, y al nudo conocimiento, con sus barreras abstractas y artificiales". ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 45.

95. *Ibid.*, p. 44. René Girard ha señalado, en este mismo sentido, que la verdad no aparece ahí donde predomina una actitud persecutoria como consecuencia de un mal recibido, de un incordio o de una amenaza; cuando en estos casos se reacciona de una manera violenta, en forma de persecución, se verifica un convencimiento, casi ingenuo, de que la violencia ejercida está plena e indiscutiblemente justificada, dando paso al aborrecimiento sin causa, al chivo expiatorio. A través del perdón, nos dice Girard, que se expone de manera más sublime cuando lo otorga la víctima inocente, se descubren mejor los mecanismos que falsean la realidad detrás del chivo expiatorio y en general de la proyección de culpas. Una vez descubiertos estos mecanismos, dejan de intervenir, y consecuentemente, cada vez creemos menos en la culpabilidad de las víctimas exigida por ellos. Así, concluye este autor, privadas del alimento que las sustenta, las instituciones de esos mecanismos asociados al chivo expiatorio, acaban por hundirse. Cfr., GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 137. Para Salvatore Amato, la interpretación de Girard sobre la inutilidad de la violencia persecutoria ante la fuerza del perdón, que podría hacerse extensiva al pensamiento de Arendt, no solamente sirve hoy en día para recordarnos la necesidad universal de auxiliar al que sufre, sino para urgirnos a recuperar el sentido de la realidad en una cultura jurídica y política relativista que, en sus afanes por encontrar "nuevos valores", es cómplice en los sacrificios actuales de tantos inocentes. Cfr., AMATO, S., *Coazione, coesistenza, compassione*, G. Giappichelli, Torino, 2002, pp. 29 a 33 y 158 a 162.

una reconciliación asequible. No obstante las críticas, como enseña Jacob Levy, esta práctica toma gran significado en la medida en que se incorpora al valor ético de la memoria ya que “intenta recordar a las generaciones de ciudadanos futuros y al mundo en su conjunto lo que ocurrió, y lo que estuvo mal: el resultado es la incorporación, en la cultura pública, de una fuerte prohibición contra actos similares en el futuro”⁹⁶. Todo esto cobra gran importancia en la medida en que con el perdón, tal y como lo presenta Arendt, se procura evitar la banalidad del mal⁹⁷: una “locura moral altamente peligrosa”⁹⁸.

Podría decirse, y con ello concluir, que el perdón es una capacidad que posibilita la realidad de la libertad, debido a la condición no soberana de los hombres, es decir, a su impotencia para controlar absolutamente las consecuencias de los actos que realizan libremente: se trata de la solución a la paradoja de liberarse de la libertad, sin caer en el inmovilismo. Una vez más con Hannah Arendt: “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, señala Arendt, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo”⁹⁹.

96. LEVY, J., *El Multiculturalismo del miedo*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 316.

97. Como nos recuerda Richard Bernstein, la idea de banalidad del mal, defendida por Hannah Arendt, tiene como premisa central la falta de pensamiento, por la que los hombres pueden aceptar irreflexivamente cualquier criterio, por cruel que resulte. Cfr., Bernstein, Richard, “The ‘banality of evil’ reconsidered”, en CALHOUN, C. y MCGOWAN, J., *Hannah Arendt and the meaning of politics*, University of Minesota Press, Mineapolis, 1997, p. 312.

98. CANO, S., “Sentido ardentiano de la banalidad del mal”, en *Intersticios*, 22, 23 (2005), p. 136.

99. ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit., p. 257.

Abstract: *This document explores the ideas of humanity, freedom and forgiveness in Hannah Arendt, with the purpose of stating some of the assumptions that would favor the development of interculturalism. It is based on the conviction that the actions related to the ideas of humanity, freedom and forgiveness, represent the adequate space for a praxis with universal aspirations: they are the environment of convergence of that which is human and, as such, condition for any intercultural experience.*

Key words: Hanna Arendt, interculturalism; multiculturalism; humanity; freedom; forgiveness.

Resumen: *This document explores the ideas of humanity, freedom and forgiveness in Hannah Arendt, with the purpose of stating some of the assumptions that would favor the development of interculturalism. It is based on the conviction that the actions related to the ideas of humanity, freedom and forgiveness represent the adequate space for a praxis with universal aspirations: they are the environment of convergence of that which is human and, as such, the conditions for any intercultural experience*

Palabras clave: Hanna Arendt, interculturalism; multiculturalism; humanity; freedom; forgiveness.

Copyright of Persona y Derecho is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.